

日本近世儒学における「心」の問題

Discourse on Mind in Early-modern Confucianism of Japan

朴 倍暎
PARK. Baiyeong

1、はじめに

この論文は儒学を語る上で最重要テーマの一つである「心」の問題をとりあげ、さらにそれを日本の近世儒学という枠組みの中で論じることによって、「心」をめぐる繰り広げられる諸説のもつ意義の再確認をねらいとするものである。儒学思想における「心」に関する論説はその方向性によって方法論が異なってくるのだが、この論文においては、まず、朱子学の方法論における「心」の問題を前提とし、その上で日本の近世儒学の方法論を、とりわけ伊藤仁斎（以下仁斎、1627-1705）の思想を中心に、朱子学の「心」論と比較していく方法論を採択する。それに加え、仁斎よりやや時代は下るが、朝鮮の儒学者丁若鏞（チョン・ヤギョン 1762-1836）の思想を紹介しつつ、日韓儒学思想の比較をも試みる。この日韓の儒学思想を比較する理由は以下の通りである。まず、東洋哲学の一翼を担う儒学における「近世」という一時代の思想的特徴の一端をうかがい、それを東アジアの儒学史へとつなげたい、というねらいがあったからである。

東アジアの儒学史を描くためには、当然のことながら、日本の儒学を分析するだけでは不十分である。もちろん、日本の状況を説明するためなら、それだけでも十分意味のある作業になるだろうが、問題はそもそも儒学が日本だけに限られた思想ではないという点にある。そうした状況は韓国にとっても全く変わらない。したがって、東アジアの儒学史を語るためには日本だけでなく、朝鮮の儒学をも同時進行的に分析することがどうしても必要になってくる。その前段階として近世という時代における儒学思想を日韓総合的にまとめておく、そうすることによって「近代思想としての儒学」への道が開けることを期待したい、そうした点が、この論文において日韓の儒学思想を比較する理由である。本来なら、同時代の中国の儒学思想も当然入るべきである。しかし、紙面の制約を含む諸般の事情により、この論文においては、日韓に絞って論じることにした。

2、儒学本来の姿とは何か

「心」の問題を論ずる前に、ここではまず、儒学という思想をどのようなものとして捉えるべきか、そうした問が朱子学と仁斎の思想との間では、どのようになっていたかという問題提起から入ることにしたい。その理由は、朱子学と仁斎の思想、その両説を比較し、その違いを明確にすることによって、「心」に関する見解がおのずと異なってくるからである。そこで、まず、和辻哲郎（1889-1960）の見解からみてみることにしたい。和辻は『日本倫理思想史』のなかで次のように述べている。

素行はその動機を『配所残筆』のなかで詳らかに物語っているが、それは程朱の学を学んだ後に老荘の学や禅宗などを経めぐり、結局周公孔子の道に落ちつくに至った体験の過程である。宋学の形而上学的性格は確かに老荘や禅宗から来たものであるから、宋学を経て老荘や禅へさかのぼり、それによってかえって儒教本来の面目に気づくというのは、いかにももっともな体験である¹⁾。

和辻は「儒教本来の面目」という表現を使っている。『日本倫理思想史』におけるこの箇所が古学の諸相を語る部分であることを勘案するなら、ここで和辻のいう「儒教本来の面目」というのは、形而上学的な、何かの普遍的な根拠を唱える朱子学を通り越して、むしろ我々の日常から離れない、近き道徳を重んずる孔孟の思想を指していることは推測に難くない。もちろん、日本近世の古学の立場からすると、そうした流れはごく自然な考え方であろう。しかし、朱子学との関連ないし比較からこの「儒教本来の面目」という概念を使う場合、より慎重なアプローチが必要になるのではないだろうか。続けて和辻の見解をみてみよう。

程朱の学は、老荘や仏教の思想の影響による形而上学的な思弁を、聖人の語の中に読み込むことによって、聖人の真の趣意を解し得たとする立場である。それに対して仁斎は、古典の学問的な考察によって、それらの形而上学的な付加物と、古典の古朴な真意とを、はっきりと弁別した。この両者はおのおのその仕事の方向を異にしているのである。前者は形而上学的思弁によって孔孟の思想を深化しようとするのであって、精確には宋代のシナ哲学と呼ぶべきものであり、従ってシナ哲学の発展段階としてそれ自身の意義を担っている。それに対して後者は、孔孟の思想に対する精確な歴史的認識の努力であって、その明らかにするところはシナの古代哲学である（中略）つまり前者は理論的研究であり、後者は歴史的研究である²⁾。

この箇所は、日本近世の古学、特に朱子学と仁斎の儒学思想との比較分析を行うところなのだが、ここで和辻は、程朱の学、つまり朱子学に対し「宋代のシナ哲学」たるものとして「理論的研究」という認識を示している。一方、仁斎の儒学思想については「孔孟の思想に対する精確な歴史的認識の努力」だとし、従って、それは「シナの古代哲学」であり、また「歴史的研究」であると主張している。和辻のこの見解を注1の引用文と引き合わせてみるなら、和辻は、仁斎は「孔孟の思想」を以て「儒教本来の面目」としたのであり、また仁斎の思想は「歴史的」研究方法によることで、朱子学とは一線を画す画期的なものとなった、と主張しているのである。さらに和辻は、朱子学が「宋代のシナ哲学」であることに對し、仁斎思想の主眼は「シナの古代哲学」にあるとし、異なる意味づけを行っている。もちろん和辻の指摘通り「仁斎の文学的洞察や歴史的感覚はまことに賞讃³⁾」されるべきものだということに異論はないが、ただここで朱子学と仁斎の思想とを区別づける表現として登場する「歴史的研究」という方法論に関しては、やや安易に使われているのではないか、という疑問が残る。というのも、その「歴史的研究」という方法論が「儒教本来の面目」という側面と絡む場合、問題は複雑になるだけでなく、むしろ仁斎の思想から朱子学を簡単に切り離すことはもはや容易な作業でなくなるからである。

では、何故、そのような問いかけが可能なのだろうか。それは、儒学思想そのものが歴史との深い関連性のもとで成長してきた哲学であり、それは朱子学においても例外ではない、否、より強烈に歴史性を帯びているとって過言ではないからである。

ここで、次の引用文を見てみたい。

傳に曰く、古の明明徳を天下に明かにせんと欲する者は、先づ其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先づ其の家を齊ふ。其の家を齊へんと欲する者は、先づ其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は、先づ其の心を正しうす。其の心を正しうせんと言ふ者は、先づ其の意を誠にすと。然らば則ち古の所謂心を正しうして意を誠にする者は、將に以て爲す有らんとするなり。今や其の心を治めんと欲して、而も天下國家を外にし、其の天常を滅ぼし、子として其の父を父とせず。臣として其の君を君とせず。民として其の事を事とせず⁴⁾。

韓愈(768-824)は、この「原道」において、儒学のあるべき姿について論じている。つまり、「其の心を治めんと欲して、而も天下國家を外にし、其の天常を滅ぼし、子として其の父を父とせず。臣として其の君を君とせず。民として其の事を事とし」しない老仏の思想とは違い、儒学は「其の心を治めんと欲して、而も天下國家を外にし」しない思想であると力説した。つまり、儒学は「修己」と「治人」との両柱のもとで成り立つ思想であることを高々と宣言したのである。島田虔次はそれについて次のように述べている。

その心を正しくしその意を誠にするという内面の修養にたずさわりながらもあくまで天下國家を外にせず父子君臣という人倫関係を逃避しないところの儒教の道、を、仏教・道教のような邪道から防衛したのであった⁵⁾。

韓愈のそのような論法は老荘や仏教に対抗し儒学の思想的鮮明性を明確に示すために打ち出されたものであり、言い換えれば、まさにそれが、「儒学本来の面目」ということになるのである。引用文からもわかるように『大学』の考え方がはじめて儒学における有意味なものとして認められたのも韓愈のこの「原道」においてであり、従って、彼の思想的片鱗が朱子学の先駆をなしていたことは改めて論を加えるまでもない。そのような儒学史的観点からみるなら、和辻のいう「程朱の学を学んだ後に老荘の学や禪宗などを経めぐり、結局周公孔子の道に落ちつくに至った体験」を以て「儒学本来の面目」と見なす考え方に対しては、誤りはないにしても、やはり違和感を覚えざるを得ない。

この「歴史的研究」という表現にはもう一点疑問がある。それは、和辻が程朱の学、つまり朱子学について「歴史的研究」ではなく「理論的研究」といい、朱子学を「宋代のシナ哲学」とすると、宋代という限られた範囲に朱子学を閉じ込めたことである。はたしてそれはのだろうか。日本の近世儒学、たとえば、仁斎は、朱子学の「所以然」としての理の存在を否定した。次の引用文をみてみよう。

其の然る所以の理を求むるときは、則ち是れ向に所謂無物の地に就いて物を求むるに非ず

や。故に後世所謂無極太極の理は、畢竟天地本無の理にして、聖人の言わざる所、之を祛つて可なり⁶⁾。

仁斎は確かに「聖人の言わざる所」だとして「然る所以の理」を退ける。しかし、たからといって、仁斎のこの箇所が、また古学のそのような考え方が朱子学における「歴史的研究」を全面的に否定する根拠として使われるなら、それはやや性急な論の進め方であると言わざるを得ない。そもそも、朱子学の「性即理」が孟子の「性善説」にその根拠を求めた命題であることは周知の事実である。ところが、その明確な事実が仁斎、また日本近世の儒学を語っていく上では、何故か重用されないきらいがある。和辻も「形而上学的な思弁を、聖人の語の中に読み込むことによって、聖人の真の趣意を解し得たとする立場」の哲学であると朱子学を定義しておきながらも、性即理と性善説との歴史的なつながりについては積極的に語ろうとしない。それは何故だろうか。やはり朱子学が「老荘や仏教の思想の影響による」ものという点を意識していたからなのか。朱子学は孔子—曾子—子思—孟子へと流れる「道統」という、正統なる歴史を継承したと自負する思想である。もちろん、たとえば『大学』をめぐる反論、批判がないわけではないが、しかし、朱子学自ら掲げる学説の歴史を全面的に無視することはできない。そのような観点に立つなら、朱子学を唯単に「宋代のシナ哲学」に閉じ込めることは出来ないものであり、況してや「歴史的研究」ではないと見なすことに対し違和感を覚えることにはそれなりの正当性が得られるのではないだろうか。

3、『大学章句』における「正心」をめぐる攻防

さて、和辻のいう「周公孔子の道に落ちつくに至った体験」たる「歴史的研究」が功を奏したのはどのような側面においてなのか。それを本論文においては『大学』に求めたい。『大学』を選ぶ理由は、まず儒学が「修己」と「治人」を説く哲学であると言われていること。そのような観点からみた場合、「そのことを最も端的に、しかも組織的に、簡潔平明な文章で表現した書物⁷⁾」がほかならぬ『大学』であり、『大学』『論語』『孟子』『中庸』からなる『四書』のなかでも、とくに朱子はこの『大学』を重視したのであるが、この『大学』に対し仁斎は「孔氏の遺書にあらざる」ものだとし退けており、そのような側面から朱子学と仁斎の思想との違いが克明に表れていると思われるからである。そうした背景のもとで、この論文においては、『大学』のなかで描かれている「心」の問題をもってその違いを分析するための材料とする。とりわけ、その材料の対象となるのは「正心」をめぐる攻防である。

仁斎が批判の標的と定めたのは、朱子による『大学章句』（以下『章句』）である。朱子はこの『章句』の経文のなかで「心」について次のような注を付けている。

心なる者は、身の主とする所なり。誠は実なり。意は心の発する所なり。其の心の発する所を實にして、其の必ず自ら慊くして自ら欺くこと無からんことを欲するなり⁸⁾。

『章句』のなかで、朱子は、いかにも「朱子学的な立場」に立って「心」について述べている。ここに「朱子学的立場」といったのは、まず、「心」を「身の主とする所」と捉えたからといって、そ

れが、その「心」に、いわゆる「道德主体としての全権」が与えられていることを意味するものではないからである。

では、朱子学における「心」とは如何なるものなのだろうか。その点についてまず、陳淳の見解を見てみることにしたい。

- ①理と気が合わさって、始めて心ができあがり、虚霊知覚が生じる。これが一身の主宰となっているものである。しかし、この虚霊知覚には、天に本づき理に従って現れる場合があり、氣に従い欲に任せて現れる場合があつて、またそれぞれ異なっている⁹⁾。
- ②理が心に具わると、多くの妙用を生じる。知覚が理から現れてきたのだが、仁義礼智の心であり、これが道心である。もしも知覚が形氣から現れてくると、これが人心であり、理と齟齬をきたしやすい¹⁰⁾。
- ③性は理であり、完全に善であつて悪いものはない。心は理と氣とを含んでおり、理はもちろん、完全に善であるが、氣は善と惡の両方を含んでいるから、心は完全に善い物とはいえず、動くときと善くない方向に向かつて行きやすい¹¹⁾。

上記の引用から、朱子学における「心」とは、あくまでも「理氣論」また「性即理」といった典型的な朱子学の理論体系のもとで描き出される概念であることがわかる。それを朱子学の用語で簡潔にまとめるならば、「心は性（言い換えると理）と情とを統ぶ」ということになるだろう。そうした観点からみると、「心」には確かに理の性格をもっている側面もあるが、しかし、氣の性格もともに具わっているため、専ら「心」を善なるものとしてのみ捉えることはできない、という流れになる。引用文③にあるように、「心」は、「動くときと善くない方向に向かつて行きやすい」ものであり、従って、この「動き」をどのように統制できるかが要点になってくるわけである。それを朱子学的な表現に置き換えると「心は、すなわちこれ氣」ということになる。いってみれば「本然の性」の「理」ではないのであり、そのような「心」に対する朱子学の基本的な立場は『章句』の中においても確認できる。次の『章句』からの引用をみてみよう。

謂わゆる身を脩むるはその心を正すに在りとは、心に忿懣する所あるときは、則ちその正しきことを得ず。恐懼する所あるときは、則ちその正しきことを得ず。好樂する所あるときは、則ちその正しきことを得ず。憂患する所あるときは、則ちその正しきことを得ず。心焉に在らざれば、視れども見えず、聴けども聞こえず、食らえどもその味を知らず。此れを、身を脩むるはその心を正すに在り、と謂う¹²⁾。

まず、『章句』のこの箇所の中で、特徴的なところは、心を用いる点である。そもそも古本『大学』では、ここは心ではなく、身になっている。それを程子の指摘に従い、朱子が心に書き改めたのであるが、では、何故身ではなく、心だったのだろうか¹³⁾。それは、「心」とは、朱子学の理論体系からだ、完全なる善でも、また完全なる惡でもない、捉え方としては「心は、すなわちこれ氣」となるわけで、従って、正しておかなければならない対象だったからである。ただ、それは逆にいえば、心に対する倫理的期待感の表れでもあった。まさに朱子学の基本論理が遺憾なく投影さ

れている部分であるといえよう。

ところが、この「正心」を語る部分において、朱子学と仁斎の思想は大きく衝突する。まず、仁斎は「大学は孔氏の遺書にあらざるの辨」という論文を書き、『大学』そのものが孔子の作ならざる理由について、十個の根拠をあげながら反論している。その根拠のうち、上記の「正心」に関しては、以下の通り論弁している。仁斎はまず、『章句』の伝七章を記した上で、次のような批判を加えている。

それ心を存するの道は、忿懣・恐懼・好樂・憂患するところ無き者より要なるはなきや。書に曰く、「礼をもって心を制す」、孟子の曰く「君子は仁をもって心を存し、礼をもって心を存す」、又曰く、「仁に居り義に由る、大人の事備わる」。大学乃ちこれをもって要とせずして、徒らに忿懣・恐懼・好樂・憂患するところ無からんことを欲するは、何ぞや。これこの四つの者は、心の用なり。およそ人、この形有るときは、すなわちこの心有り。この心有るときは、乃ち忿懣・恐懼・好樂・憂患無きことあたわず。いやしくも仁をもって心を存し、礼をもって心を存するときは、すなわちこの四つの者は、即ち仁・礼の著われにして、天下の達道なり。何の悪しきことかこれ有らん。大学乃ちこれこれを識らずして、徒らに忿懣・恐懼・好樂・憂患無からんことを欲す。これ即ち孔孟の血脈を識らざるが故なり¹⁴⁾。

まず、この引用文において、ひとつ注目したい箇所がある。それは「これこの四つの者は、心の用なり」というところである。一般的に朱子学の論理は仁斎においては、退けられることが殆どといって過言ではないが、ここでは何故か「心の用」という、朱子学の体用論の概念が使われている。ここにおける「四つの者」とは「忿懣・恐懼・好樂・憂患」を指しており、もし、体用論なら、朱子学の理論体系のなかで自然に説明できるが、ここでの仁斎の使う「心の用¹⁵⁾」とは如何なる意味をもつものなのだろうか。さほど深い意味のない慣用句的なものである可能性ももちろんあるが、もう少し、特に朱子学との関連のもとで仁斎の思想を見直す必要があるのではないかと考える。

さて、ここにみられる仁斎の思想を把握するためには、「およそ人、この形有るときは、すなわちこの心有り。この心有るときは、乃ち忿懣・恐懼・好樂・憂患無きことあたわず」という箇所に注目する必要があるように思われる。まず、仁斎は童子問のなかで「人斯の形を具うるときは、則ち必ず斯の心有り¹⁶⁾」と述べている。それは「孟子の意、以為えらく「人の四端有るや、なおその身の四体有るがごとし」と。人人具足、外に求むることを仮らず¹⁷⁾」という箇所と同列の考え方を示すものであるが、そうした点に対し相良亨は次のような分析を施している。

仁斎にとって形は人の条件であり、仁斎が「形」に相当深い関心をもっていたことが考えられる。勿論、その形は、先にふれたように、単なる外形ではなく、すでに内容をもっている。仁斎においては、人の形をいうとき、たとえば「形骸」のように人の形を顕しているあるもの（存在）をさし、またすでにそこに人情（童子問中9）、情・欲（同、上10）をもつものという無意識的な了解があったと思われる¹⁸⁾。

いわんとするところは、仁斎の論理は、朱子学で言われる「然る所以の理」、またそこに連動する「本然の性」といったところに対する批判を顕わにした、ということである。人間の道徳を論じるに当たり、朱子学のような普遍もしくは理想と現実とを分ける二重構造は不要だといふのである。「あるがまま」の「形」でよろしい、「あるもの」をあらしめる何か根拠となるものは不要、従って、「心」も現にある今この「心」の「赴くがまま」で十分、ということである。従って、そうした論理が「儒教倫理を本然の性として人のなかに埋め込む朱子学のオプティミズムを批判した仁斎は、その発見を妨げる情欲を減尽することを説く朱子学のリゴリズム＝禁欲主義をも否定する¹⁹⁾」ことにつながるのは、仁斎の理論体系のもとではごく自然な流れだった。そのような論理は「未発」「已発」に関する論弁の中でも確認できる。まず、『中庸』の以下の箇所をみてみたい。

喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆節に中る、これを和と謂う。中なる者は天下の大本なり、和なる者は天下の達道なり。(第一章)

この箇所に対し、『中庸章句』には次のような注釈が付されている。

喜怒哀楽は情なり、其の未だ発せざるは則ち性なり。偏倚する所無し。故に之を中と謂う。発して皆節に中るは、情の正なり。乖戾する所無し、故に之を和と謂う。大本なる者は天命の性にして、天下の理、皆此れ由り出ず、道の体なり。達道なる者は、性に循うの謂にして、天下古今の共に由る所、道の用なり。(島田虔次『大学・中庸』(下))

『中庸章句』では、「喜怒哀楽」という人間の最も根元的な感情の表れを揚げつつ、その感情が発する以前と以降とを厳格に分け、それを朱子学の理論体系に組み込んだ。つまり、発する以前は中、言い換えると「未発の理」になる。それに対し発した後は和(節に中ること)となる。ところが、仁斎は、そのような論理に反対した。彼は、まず、『中庸』の当の箇所につき、「四十七字は、本中庸の本文に非ず²⁰⁾」とした上で、次のように主張した。

未発・已発の説の如き、六経以来、群聖人の書、皆之無し。一也。(中略)中の字の如き、虞廷及び三代の書、皆已発を持って之を言ふ。此の処独り未発を以て此を言ふ。三也。而して典謨に所謂中の字、此れ反って和を以て之に名づく。四也。(中略)中の字後屢出し、皆已発を以て之を言ふ。而も一も未発を以て言ふ者有らず。七也²¹⁾。

仁斎は、『中庸章句』のなかで語られるような、「未発」「已発」の区別からくる二分法に断固として反対した。上の引用文は、彼が『中庸發揮』の中で、その反対の理由として揚げられている十個のうち、いくつかの箇所を紹介したものなのだが、まず、仁斎は、伝統的な儒学の歴史のなかで「未発」「已発」のような区分法は朱子学のなかでしか存在しないと主張し、そもそも「中」という字でさえ、「未発」ではなく、「已発」のもとで捉えられるべきものであると考えていた。ただ、ここでもう一点、注目したいところがある。注14の引用文にある「天下の達道」という表現である。これもまた「心の用」という表現とともに再考の対象になるのではなかろうか。

さて、そのような朱子学と仁斎の思想との相違点を土台に、再び『章句』の「正心」の問題に立ち返ることにしたい。仁斎は、「およそ人、この形有るときは、すなわちこの心有り。この心有るときは、乃ち忿懣・恐懼・好樂・憂患無きことあたわず」と述べている。つまり、それは、「未発」「已発」との関連性からみるなら、紛れもなく「已発」的な考え方として受け入れるべきものであるのに、朱子学では「心」を制御して、忿懣・恐懼・好樂・憂患という人間の最も根元的な感情を押さえることのみ考え、それで以て「心を正し」、そして「脩身を完成」させようとしている。しかし、そのような論理にはやはり無理がある、と仁斎は考えていたのである。

ところが、この「脩身の完成」は朱子学的な世界観からすると、「未発の状態への復帰」にはかからない。ここで『章句』序の一節をみえてみることにしたい。

蓋し天の生民を降せしより、則ち既に之に與ふるに仁義禮智の性を以てせざるは莫し。然れども其の氣質の稟、或は齊しき能はず。是を以て皆以て其の性の有する所を知りて、之を全くすること有る能はざるなり。一たび聰明叡智にして、能く其の性を盡くす者の、其の間に出づる有れば、則ち天は必ず之に命じて以て億兆の君師と爲し、之をして治めて之を教へ、以て其の性に復らしむ²²⁾。

本来人間には誰でも「仁義禮智の性」、言い換えると「本然の性」が具わっている。しかし、「氣質の稟」、つまり「氣質の性」により、人間の本来の性は曇ってしまい、また悪行をはたらくこともある。しかし、人間はその本来の「本然の性」を取り戻さなければならない。なぜなら、「本然の性」とは「至善」であり、また人間の本性はそもそも「性善」だからである。そこで、「能く其の性を盡くす者」、つまり「本然の性」を完全に実現した人物、具体的にいうと「聖人」²³⁾が現れ、その聖人が人々をその最初の状態へと、すなわち「本然の性」への状態へと導いていく。言い換えると、人々は「本然の性」という「その最初の状態」へと復ることができる。それが朱子学における「復初」という概念であり、まさに朱子学の倫理体系の根幹をなす理論なのである。

さて、「正心」における仁斎の朱子学に対する批判と、この朱子学の論理とを比較するなら、どのようなになるだろうか。

まず、朱子は『章句』の当の部分(注12)について、次のような注釈を付している。

忿懣は、怒るなり。蓋し是の四者は、皆心の用にして、人の無き能はざる所の者なり。然れども一たび之れ有りて察する能はざれば、則ち欲動き情勝ちて、其の用の行はれる所、或は其の正を失はざる能はず²⁴⁾。

問題は、『章句』のこの箇所に対する仁斎の批判をどう受け止めればよいかという点である。朱子の注釈に従うなら、情が勝つようなことがあっては望ましくない、「心の用」のまま「放置」していいはずがない、なので、忿懣・恐懼・好樂・憂患の「四者」をよく察しておかなければその「用」は正を得ることができない、だから「心」を正す必要があるのだ、ということになる。しかし、そのように性と情との二分法を設け、さらに体用論における「心の用」という、あくまで体より道徳的に低位の領域を設定すること自体に仁斎は反対したわけで、仮に「心の用」があっ

たとしても、「心の体」を想定せずとも、「心の用」のままで、つまり現にある今この「心」のままで、十分ではないかというのが仁斎の論理なのである。ただ、それはどうだろうか。そもそも朱子自身、「忿懣・恐懼・好樂・憂患」という人間の根元的な感情を否定しているわけではない。そのような人間の根本的なところを十分認めた上で、さらに現実的な限界をも勘案した上で、「情勝ちて、其の用の行はれる所、或は其の正を失」なうことが発生してよいはずがない、なら、そのような状況が起きないように慎む、それで以て「復初」が可能になるようにしていき、「人間本来の性」すなわち「本然の性」を取り戻す、それが朱子学の論理体系のもとで行われた考え方なのである。仁斎は、当の箇所について、「正心の説は、聖門の学に非ざるなり²⁵⁾」と批判している。しかし、それに対し赤塚忠は次のような解釈を下している。

孔門で心の正不正を問題にしなかったわけではない。むしろ大いに問題としたので、後世には性理・心性の論が発達することにもなるのである。その意味で仁斎の論は誤りであるが²⁶⁾。

この「正心」に関する仁斎の批判は儒教史的な観点からして、やや外れたのではないかという指摘である。もちろん、仁斎の指摘が無意味なことではなく、「『大学』が道家の影響を受けて内省的傾向を強くし、論が微細になっていることを指摘する意味では、なお意味があった²⁷⁾」と別の角度での歴史的考察を評価している。なお、赤塚忠は当の「正心」に関する仁斎の批判に対し、次のように付け加えている。

この説は、仁斎ばかりでなく、わが国の古学派の学者たちが、道家または仏家の説であると非難したものである。今日からみれば、やはり主として儒家説を発展させているのであって、つよく非難するにも当たらないが、『大学』の樸実な解釈ではなく、ことに心の物に接する際のことに再びもどって説いている²⁸⁾。

要するに、朱子学と仁斎の思想との間には、それぞれ立脚点が異なっていたということであろう。従って、当然心の物に対する接し方、捉え方における差が存在する。しかし、その違いを平面的に認めただけで、この『大学』における「正心」の問題は解決するだろうか。それには疑問が残る。やはり朱子学と仁斎の思想との関連性の問題においては、仁斎による朱子学への批判に終始するのではなく、まず、両者の立脚点から出発し、類似点を経て相違点に至るまでどのようなプロセスを経ることになるのかに対する全面的な再確認が必要であると考ええる。もう少し具体的いえば、こういうことである。仁斎は、朱子学に対し真正面から抵抗し、それで以て和辻の言葉を借りるなら「儒学の本来の面目」を確保しようとした。ただ、ここで問題となるのは、やはり朱子学との関係、言い換えると、朱子学との距離をどう維持すべきかという点である。たとえば、「心」の問題においても、仁斎は「然る所以の理」を否定し、さらに朱子学における「復初」にも反対した。しかし、どうだろうか。たとえば、「善」なる概念を語る際、朱子学のように予め「こうあるべき」は設けなくても、「赴くがまま」が「単なる放置」でないかぎり、そこにはやはり何らかの理想型が、あるいは理想型の裏返しとでも言うべき世界が据えられてあるとみなしたほう

が順当な考え方ではないだろうか。その点を含め、朱子学と古学との根本的な違いをどこに定めるべきか、あるいは「人間の営みに根本悪はない」のような極端な捉え方で説明がつくのだろうか、聖人の問題も然り、朱子学と仁斎の思想との間には解決されていない問題が依然として残されている。

4、丁若鏞における「心」の問題²⁹⁾

さて、ここでは、朝鮮の儒学者丁若鏞(チョン・ヤギョン 1762-1836)の思想をとりあげることにした。丁若鏞は朝鮮後期に活躍した「実学者」の一人である。ここでいう「実学」という学問は当時朝鮮の思想界を支配していた朱子学に真っ向から異を唱え、抽象的な朱子学の空理空論に抵抗し、経世学を全面に掲げることを主義とした思想傾向である。そうした傾向のなかで、彼は頂点に立っていた。

まず、丁若鏞は、「然る所以」の「理」の存在を否定した。つまり、彼は朱子学の大命題である「性即理」という概念には同意しなかったのである。彼は次のように考えた。

性は理ではない。理とは自ずから然るところにより為るものである。自ずから然るところが何故性になるだろうか。万物の生には皆その始めとなる所がある。どうして本然というものがあるだろうか³⁰⁾。

当時、朝鮮において、国全体の基本教養となっていた朱子学の理論にこのように堂々と反旗を翻すこと自体、勇気が必要な行動だったが、丁若鏞は性が普遍価値である「理」により統制される事態を恐れていた。それは、彼における人間の本質をどのように考えるべきかという間に直結する問題でもあったのである。彼は次のように主張する。

喜怒哀楽がまだ発していない状態を中といったのは、君子が戒慎恐懼をもって慎独の工夫を極めれば、則ち中を執ることができるからである。心に偏るところがなく、特に、事物との接触がないとき、喜怒哀楽がまだ発していないといえるのである。それがどうして人性の本体であるといえるだろうか³¹⁾。

丁若鏞は「未発の中」をもって「人性」を論じてはならないと断言した。もちろん、「未発」の状態であるなら、それは「中」に当たるだろうが、しかし、それは物との接触が全くない状況でのみ可能なわけで、「人性」を論ずる場である現実社会においてそのような状況が実際あるとは考えられない。つまり、彼は「未発」の状態だけを挙げて「人性」を論ずること自体穏当ではないと主張しつつ、朱子学における「未発」「已発」論を退けたのである。丁若鏞のこうした点は仁斎の考え方とも通じるところがある。彼は「性は専ら好悪を指し示す言葉であり、それがどうして心になるだろうか³²⁾」ともいい、「性」とは「未発」の如き存在論的レベルにおいて言及されるようなものではなく、あくまでも実践の問題だと主張した。そうした主張に関連して、引き続き次の引用文をみてみたい。

天が人間に自主権を与え、その善を欲すれば、すなわち善となり、また悪を欲すれば、すなわち悪となるのである。流動的でまた定まっていない。その権能は、禽獣のように既に定まってある心とは異なるのである。したがって、心において、善を為せば、実際に自身の功となり、また悪を為せば自身の罪になる。これは心の権であって、いわゆる性ではないのだ³³⁾。

上の引用文から、彼の思想の主眼はつまり、人欲に覆われた気質を取り除き、「その初めに復」えること、「復初」ができた時点において、倫理体系の完成を定めようとする朱子学の人性論とはその趣旨を異にするところにおかれていたことがわかる。儒教における理想の「発現の場所」は確かに人間の「心」であるといえよう。ただ、朱子学におけるこの心は「発現の場所」ではあっても、しかし「発現の主体」にはなれない。朝鮮の儒学者である李退溪は「心は理と気を合する」と述べていたが、しかし、正統朱子学者を自称する側の立場を借りるなら、前述した通り依然「心は、すなわちこれ気」だったからである。つまり、「心」そのものに「純善」の価値を全面的に与えることは、いわゆる正統朱子学としては許し難い理論であり、『章句』の「正心」のところで関連づけていうなら、「心」は依然正しておくべき対象だったのである。

ところが、丁若鏞は、この「心」に積極的な意味を与えた。つまり、「善を欲すれば、すなわち善」、また「悪を欲すれば、すなわち悪」といった感覚で、単なる「場所」ではなく、それ自体「主体」としての意味を認めたのである。そのような「心」への積極的なアプローチは自ずと「気質」への擁護論へと発展していく。丁若鏞においては、「未発」による「本然」に対比される概念である「気質」への低評価は行われていない。彼は次のように主張する。

思うに、本然気質の説は、ただ心体を指しており、その隠微なところを明らかに現し、我々をして己のことを認識せしめ、その功は大であります。しかしながら、それを命じて本然というのは、恐れながら事実のことわりとは差があり、敢えて論弁しないわけにはまいりません。かつて窃かに思うに、天よりその衷が降りてきたならば、それは、必ず身体が胚胎してからのことであって、どうしてそれが本然であると謂うことができるのでしょうか³⁴⁾。

丁若鏞においては、所謂「未発」としての「本然」の状態は認められていない。本然であれ気質であれ、ただ「心体」の上でのみ、意味を持つことができ、仮に、「本然」というものがあって、それを天から授かったとしても、それは身体が備わってからの問題として見直されなければならない事項として理解されたのである。つまり、発する前の「本然」という状態が成立することは、事実上不可能ということを再三強調したわけである。

丁若鏞の「心」に対するそのような理解は下記の引用分からもうかがうことができる。丁若鏞は人間の内部に先天的に「仁、義、礼、智」といった「四徳」が内在しているとは思っていなかった。

仁義礼智という名は、事が行われてから成されるものであるが故に、人を愛してから、それを仁と謂うことができる。人を愛する前なら、まだ仁という名は成り立たない。自分のことを善くしてから、それを義と謂うことができる。自分のことを善くする前なら、まだ義と

いう名は成り立たない。(中略) 顔淵が仁を問うに、孔子は、「克己復礼」が仁と為るとおっしゃった。すなわち、仁というのは、ひとの功において成されるありようであることが明らかであって、生が与えられたその始めに、天が一粒の仁の塊を造るようなものではないのだ³⁵⁾。

丁若鏞は、「四徳」とは「四端の心」の発現によってはじめてもたらされるもの、という点を繰り返し強調している。決して、あらかじめ形而上学なる理念として存在するものではないと述べているのである。さらに彼は次のようにいう。

この四端を心ということはできるが、性ということとはできない。また心ということとはできるが、理ということとはできないのだ。また、心ということとはできるが、徳ということできない³⁶⁾。

つまり、彼は「心」のもつ、いってみれば道德主体としての意義を広げようとしたのである。

5. おわりに

この論文においては、まず、朱子学における「心」の捉え方について述べ、その上で、仁斎の「心」論との比較を行った。それに加え、朝鮮の儒学者である丁若鏞における「心」論をも紹介した。朱子学と仁斎の思想との関係については既に述べた。一方、仁斎と丁若鏞の間には、思想的に相通じるところが少なくない。しかし、この日韓の儒学に対する比較研究は今現在困難を極めている。もし、比較研究の観点から総合的な分析が行われるなら、東アジアの儒学史研究に厚みが増してくることは明らかである。しかしながら、そのような研究に未だにこれといった動きはみられない。それには様々な理由がある。たとえば、現代社会における儒学そのものの位置づけの問題、それに加え、朝鮮儒学に対する馴染みの問題もありうる。確かに現実的な壁は厚い。しかし、その壁を少しでも崩せる余地が生まれてくるなら、それは確実に東アジアの儒学史構築へとつながるはずである。

注

- 1) 和辻哲郎、『日本倫理思想史』(三)、岩波文庫、p.290、2011
- 2) 和辻哲郎、同、p.295
- 3) 和辻哲郎、同、p.295
- 4) 韓愈、「原道」『唐宋八大家文読本一』、新釈漢文大系、明治書院、p.47-48、1976
- 5) 島田虔次、『大学・中庸』上、朝日文庫、p.12、1978
- 6) 伊藤仁斎、『童子問』中 63、岩波文庫、p.154、2001
- 7) 『大学・中庸』、金谷治訳注、岩波文庫、p.11、2011
- 8) 『大学章句』、心者、身之所主也。誠、実也。意者、心之所発也。実其心之所発、欲其必自慊而無自欺也。書き下し文については、島田虔次(『大学・中庸』上、朝日文庫、P.64)に従った。
- 9) 陳淳、佐藤仁訳、『朱子学の基本用語(北溪字義訳解)』、研文出版、p.73、1996
- 10) 陳淳、佐藤仁訳、同、p.74
- 11) 陳淳、佐藤仁訳、同、p.76
- 12) 『大学章句』、伝7章(ワイド版岩波文庫、『大学・中庸』にしたがった)

- 13) この身から心への入れ替えに関する指摘については、金谷治『大学・中庸』（ワイド版岩波文庫）「心身関係をいうこの章の趣旨からすると、実は「身」の字のままで、心をもった身体のことと解するほうがよい」（p.109）赤塚忠『大学・中庸』（新釈漢文大系）「もとの字のままで解する方がよい。「わが身に」の意である」（p.69）などがある。
- 14) 伊藤仁斎、「大学は孔氏の遺書にあらざるの辨」『伊藤仁斎 伊藤東涯』、日本思想大系、岩波書店、p.101-102、1971
- 15) 『伊藤仁斎 伊藤東涯』、日本思想大系（p.102）では、「体用論には反対であったが、ときどき、宋学の影響のなごりでこういう表現をする」としている。
- 16) 伊藤仁斎、『童子問』中 71、岩波文庫、p.165、2001
- 17) 伊藤仁斎、『語孟字義』四端の心 1、『伊藤仁斎 伊藤東涯』、日本思想大系、岩波書店、p.54、1971
- 18) 相良亨、「仁斎学との対話」『相良亨著作集Ⅱ』、ペリカン社、p.317、1996
- 19) 橘川俊忠、『丸山眞男 『日本政治思想史研究』を読む』、日本評論社、p.90、2016
- 20) 伊藤仁斎、「中庸發揮」『伊藤仁斎集』、筑摩書房、p.261-262、1974
- 21) 伊藤仁斎、「中庸發揮」p.262-263
- 22) 赤塚忠、『大学・中庸』新釈漢文大系、明治書院、p.107、2004
- 23) この聖人の場合、「治」のみならず、「教」の意味までもが含まれていた。それはたとえば「先王が『作為』した『道』は、個人道徳ではなく、治国平天下という「政治の術」であった。したがって、個人道徳の束縛から政治を解放したという点で、丸山は徂徠に『政治の発見』をみる」（田中久文、『丸山眞男を読み直す』、講談社、p.40、2009）にあるように、丸山が捉える荻生徂徠におけるそれとはいささかその趣意を異にする。
- 24) 『大学章句』、伝七章、朱子注
忿懣 怒也。蓋は四者、皆心之用而人所不能無者 然 一有之而不能察 則欲動情勝 而其用之所行、或不能不失其正矣。
書き下し文については、赤塚忠、『大学・中庸』（新釈漢文大系、p.130）に従った。
- 25) 伊藤仁斎、『大学定本』、按正心之説、非聖門之学也
- 26) 赤塚忠、『大学・中庸』、新釈漢文大系、明治書院、p.70、2004
- 27) 赤塚忠、『大学・中庸』、同、p.70
- 28) 赤塚忠、『大学・中庸』、同、p.71
- 29) この丁若鏞に関する部分は、日本思想史学会 2008 年大会（於愛知学院大学）時に「丁若鏞における「天観念」とその倫理的意味について一観照的「絶対」から主体的「絶対」へ」という題名で口頭発表した発表文の一部を底本とし、なお、この論文作成に当たり、新しい内容を加え再構成したものである。
- 30) 丁若鏞、『孟子要義』、離婁
且性者非理也、理之為物歸于自然、自然豈可以為性乎、万物之生皆有所始、夫豈有本然者乎
- 31) 丁若鏞、『孟子要義』、藤文公
喜怒哀樂未發謂中者、謂君子戒慎恐懼、尽其慎独之工、則執中、在心不偏不倚、特不與物接、未有喜怒哀樂之發耳、豈人性本体之謂乎
- 32) 丁若鏞、『孟子要義』、藤文公
性之為字、專主好惡而言、豈可以心
- 33) 丁若鏞、『孟子要義』、藤文公
天之於人予以自主之權、使其欲善、則為善、欲惡、則為惡、遊移不定、其權在己不似禽獸之有定心、於為善、則實為己功、為惡、則實為己罪、此心之權也、非所謂性也、
- 34) 丁若鏞、『論語古今注』
案、本然氣質之説、直指心体、發明隱微、使吾人得以認己、其功大矣、然其命之曰本然、恐與実理有差、不敢不弁、窃嘗思之、天之降衷、必在身形胚胎之後、何得謂之本然乎
- 35) 丁若鏞、『孟子要義』、公孫丑
仁義礼智之名、成於行事之後、故愛人而後謂之仁、愛人之先、仁之名未立也、善我而後謂之義、善我之先、義之名未立也、（中略）顔淵問仁、子曰、克己復礼為仁、明仁之為物成於人功、非賦生之初天造一顆仁塊
- 36) 丁若鏞、『孟子要義』、公孫丑
此四端可曰心、不可曰性、可曰心、不可曰理、可曰心、不可曰德